

# SUFISME KI HAJAR DEWANTARA

Chafid Wahyudi

Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah Surabaya, Indonesia

E-mail: hafiz\_why@yahoo.co.id

**Abstract:** This article explores how Ki Hajar Dewantara has built his world of reality formulation. He has a sufism epistemology in establishing of his thinking. His sufism epistemology built evidently buried by well-established theories stating that Islam in Indonesia is a syncretic Islam, then labeled as religion Kejawen initiated as a religion abangan. But others say that the history of Islam in Java is not Islam Kejawen. On the contrary, it is Islam that affiliated with Sufism. This fact becomes important when the author had to review epistemology of Ki Hajar Dewantara. Because the reality is open to the fact that his epistemology is Sufism epistemology that puts knowledge about the duality of unity. Based on the epistemology, he give a clear interpretation of the relationship between man and nature that leads to the divine reality. Theoretically God created the universe as evidence or sign of existence and people should know about it. Armed with the epistemology, *Manunggaling Kawula Gusti* term can be interpreted in two ways, *first* it means that humans have the values of divinity, *second*, it means united with nature.

**Keywords:** Sufism epistemology; *Manunggaling Kawula Gusti*; God; Resilience; human.

## Pendahuluan

Berbicara Ki Hajar Dewantara hampir dipastikan hanya akan ditempatkan sebagai sosok tokoh pendidikan. Begitu juga kajian-kajian tentangnya, selalu saja pada pusran kajian tentang pendidikan. Hal demikian tentu saja tidak ternafikan, karena bagaimana pun konsep pendidikan yang merupakan *magnum opus* Ki Hajar Dewantara mendapatkan legitimasi ketika ia mendirikan pendidikan Taman Siswa. Sedangkan konsep pendidikan Taman Siswa telah berserakan di hampir seluruh tulisan karya-karyanya. Akan tetapi memotret pada kisaran

pendidikan akan menempatkan sisi lain dari sosok Ki Hajar Dewantara menjadi tidak pernah tersentuh.

Salah satu hal mendasar yang diabaikan oleh peneliti dan pengkaji Ki Hajar Dewantara adalah bagaimana ia membangun dunianya sebagai rumusan akan realitasnya. “Dunia manusia adalah realitas sepanjang merupakan persekitaran arti-arti”, demikian tutur Drijarkara S.J.<sup>1</sup> Karena realitas tidak lepas dari usaha manusia di dalam memberi arti kepadanya, yakni menentukan fungsi bagi kehidupannya, maka dengan penciptaan arti-arti itulah manusia membangun dunianya.

Mendasar pada tilikan teoretis bagaimana upaya manusia mambangun dunianya di atas, alhasil akan terurai banyak gagasan Ki Hajar Dewantara yang masih terselubung nyaman tidak tersentuh. Misalnya, epistemologi apa yang gunakan Ki Hajar di dalam memberi arti terhadap realitas? Menjawab pertanyaan ini Ki Hajar telah mengurainya dengan baik ketika ia menjelaskan manusia ber-“manunggaling” bersama alam semesta, sebagaimana ia katakan, “hakekatnja manusia adalah menjatu dengan kodrat alam”.<sup>2</sup> Artinya, manusia merupakan satu kesatuan tak terpisahkan dengan alam. Artikulasi tersebut juga dapat dipahami sebagai korespondensi yang keduanya diandaikan berasal dari diri Tuhan, yakni terdapat jejak-jejak Tuhan di dalam diri manusia dan di dalam diri alam.

Dari reportase tersebut tampak bahwa Ki Hajar di dalam argumennya telah menempatkan ungkapan-ungkapan sufistik, atau pendek kata dia adalah bagian dari sufisme itu sendiri.<sup>3</sup> Hal yang demikian tentu memberikan keniscayaan tentang epistemologinya yang identik dengan sufisme. Dengan kata lain, epistemologi sufisme tersebut merupakan perangkat yang digunakan oleh Ki Hajar dalam memberi arti terhadap realitas. Dengan demikian rancang epistemologi dan konseptual sufistik Ki Hajar inilah yang menjadi bahasan dalam tulisan ini.

### **Genealogi Sufisme Islam Jawa: Sebuah Sintesis Mistik<sup>4</sup>**

Pandangan terhadap Islam di Jawa (selanjutnya disebut Islam Jawa) yang berlaku bagi kebanyakan Indonesianis sebagaimana diungkapkan

<sup>1</sup> N. Drijarkara S.J., *Filsafat Manusia* (Yogyakarta: Kanisius, Cet. Ke-26, 2007), 68.

<sup>2</sup> Ki Hadjar Dewantara, *Bagian Kedua: Kebudayaan* (Yogyakarta: Taman Siswa, 1967), 20.

<sup>3</sup> Sufistik Ki Hajar Dewantara akan dibahas di bab tersendiri.

<sup>4</sup> Sistesis mistis merupakan pinjaman dari M.C Ricklefs.

seorang antropolog James L. Peacock, “Garuklah kulit orang Jawa Islam, maka anda akan dapati Hinduisme...”<sup>5</sup> Artinya, pandangan mereka membawa implikasi bahwa dibalik permukaan dari simbol-simbol keislaman yang ditonjolkan dalam kehidupan sehari-hari orang Jawa terdapat animisme dan Hindu-Budhisme yang kokoh. Implikasi ini membawa teoretisasi bahwa Islam Jawa sebetuk sinkretis.<sup>6</sup>

Lihat saja mulai dari sesepuh Indonesianis macam Cristian Snouck Hurgronje, P.J Zoutmulder, Clifford Geertz, Herry J Benda, Benedict Anderson dll, hingga Mark Woodward, menempatkan amatannya dengan menyebut Islam Jawa sebagai Islam sinkretis.<sup>7</sup>

Hanya saja anggapan tentang Islam Jawa sebagai sinkretis dalam rumusan definisi akan menemukan varian yang beragam. Sebagaimana telah disinggung di atas, definisi Islam sinkretis identik bercampur aduk dengan animisme dan Hindu-Budhisme, unsur mistik, maupun budaya lokal. Dengan asumsi ini, Fauzan Saleh sebagaimana dikutip oleh Howard S. Fadesrpiel selaku promotor disertasinya di McGill University, Kanada menyimpulkan, Islam sinkretis dengan sebutan “Islam yang belum sempurna,” sebagaimana kutipan lengkapnya:

“Islam di Indonesia (Jawa) merupakan sistem hibrida dan campuran yang tidak banyak mewakili kekuatan pemurnian yang bersumber dari Timur Tengah, bahkan sangat berbeda dengan negara-negara tetangganya di Asia Tenggara. Umat Islam di Indonesia secara umum sering diberi label Islam yang belum sempurna, ‘nominal’ dan ‘tidak memahami ajaran Islam yang sebenarnya’. Praktik-praktik kesalehan dan mengikuti standar formal

---

<sup>5</sup> Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi, 2004), 68-69.

<sup>6</sup> Secara etimologis, sinkretis berasal dari “syin” dan “kretiozein” atau “karannynai” yang berarti mencampurkan elemen-elemen yang saling bertentangan. Sedangkan dalam pengertiannya adalah suatu gerakan di bidang filsafat dan teologi untuk menghadirkan sifat kompromi pada hal-hal yang agak berbeda dan bertentangan. Lihat M. Darori Amin, *Konsepsi Manunggaling Kawula Gusti dalam Kesustraan Islam Kejawen: Studi Analisis terhadap Suluk Sujinah* (Jakarta: Pustlibang Lektur dan Khazanah Keagamaan Kementerian Agama RI, 2011), 19.

<sup>7</sup> Mengenai pandangan-pandangan para Indonesianis dipaparkan dengan baik oleh Fauzan saleh dalam karya disertasinya pada Islamic Studies, McGill University, Kanada, yang ia gunakan untuk mendukung argumentasinya tentang Islam murni dan pembaruan Islam. Disertasi ini kemudian diterbitkan oleh Brill, Leiden. Lihat Saleh, *Teologi Pembaruan*, 35-76.

Islam umum sesuai dengan tradisi sejarah hanya dianggap sebagai pengecualian”.<sup>8</sup>

Dari kutipan di atas jelas bahwa Islam sinkretis sebagai identitas Islam Jawa disebut sebagai Islam yang belum sempurna sekaligus tidak memahami ajaran Islam yang sebenarnya. Bahkan upaya penyebutan Islam Jawa dengan sinkretis kemudian melekat penisbatan nama, yakni agama “Kejawen”. Pendeknya, Islam sinkretis adalah agama Kejawen. Tidak berhenti disitu, agama Kejawen diinisiasi oleh Clifford Geertz sebagai agamanya komunitas abangan.

Dalam perkembangannya, keberadaan agama Kejawen banyak diklaim sekaligus dituduhkan sebagai aliran diluar Islam. Atas klaim itu, muncul wacana bahwa agama Kejawen adalah agama asli Jawa. Menurut sejarawan Jawa, Damar Shashangka, “wacana ini jelas-jelas absurd. Karena secara historis, Kejawen lahir dari Islam Tasawuf yang didakwakan oleh Walisongo di tanah Jawa,<sup>9</sup>... terutama oleh Kanjeng Susuhunan ing Ngampeldenta (Sunan Ampel) dan Kanjeng Susuhunan ing Kalijaga (Sunan Kalijaga)”.<sup>10</sup> Dalam bantahannya ia menulis:

“Kekusutan semakin menjadi-jadi seiring lahirnya aliran-aliran yang mengaku Kejawen, yang baru muncul pada kisaran abad ke 19 hingga sekarang, yang sering diprakarsai oleh orang yang dipanggap guru. Aliran-aliran baru ini mengajarkan ajaran spiritual tanpa ada muatan tasawuf Islam di dalamnya. Kekusutan muncul ketika aliran-aliran baru ini mengaku sebagai aliran Kejawen juga. Sebut saja di antaranya adalah Subud lahir pada tahun 1947 di Yogyakarta), Buda Jawi Wisnu (lahir pada tahun 1925 di Surabaya). Kini istilah Kejawen—yang pada awalnya mengacu pada ajaran Walisongo pasca Majapahit—menjadi semakin disalahpahami. Ditambah lagi dengan kemunculan aliran yang mengaku Kejawen tapi membawa muatan ajaran Katolik, semakin sempurnalah kekusutan itu”.<sup>11</sup>

Melihat kekusutan tersebut Damar Shashangka menawarkan untuk meluruskan kembali pendefinisian Kejawen berdasar kesejarahannya. Terdapat beberapa alasan menurutnya:

*Pertama*, Kejawen pada mulanya jelas-jelas ajaran para wali. Tidak dikenal dan ditemui istilah Kejawen pada lontar-lontar masa Majapahit ke

<sup>8</sup> Howard S. Fadespiel, “Pengantar”, dalam Saleh, *Teologi Pembaruan*, 6.

<sup>9</sup> Damar Shashangka, *Induk Ilmu Kejawen: Wirid Hidayati Nur* (Jakarta: Dolpin, 2014), 24.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 24-25.

atas atau masa yang lebih tua dari Majapahit. *Kedua*, Kejawen adalah bagian dari Islam secara tak langsung, bukan ajaran asli Jawa. *Ketiga*, Aliran baru yang mengajarkan spiritualitas Jawa yang tidak bermuatan ajaran tasawuf Islam, Hindu, Buddha, atau Katolik, sebaiknya tidak disebut Kejawen. Lebih baik disebut sebagai Jawadipa. *Keempat*, aliran baru yang mengajarkan spiritualitas Jawa bermuatan Hindu atau Buddha sebaiknya tidak disebut Kejawen juga. Lebih baik disebut sebagai Jawa Budha. *Kelima*, aliran baru yang mengajarkan spiritualitas Jawa bermuatan Katolik bolehlah kita sebut Kejawen. Tetapi demi membedakan, lebih baik jika disebut Kejawen Katolik.<sup>12</sup>

Tatapan teoretis di atas menjadi penting dilihat realisasinya terhadap *priscop* kesejarahan Islam Jawa secara umum, sedangkan secara khusus teoretis tersebut dimanfaatkan sebagai upaya melihat geneologi bangunan keilmuagamaan Ki Hajar dalam kaitannya dengan sufisme.

Islam Jawa ditengarai hadir sebelum abad ke-14.<sup>13</sup> Penengaraan ini hampir tidak mungkin dapat memastikan kapan Islam pertama kali datang ke Tanah Jawa. Para ahli sejarah berbeda pendapat dalam kesimpulan tentang bagaimana cara Islam datang ke Jawa. Menurut Ricklfeffs, “spekulasi adalah satu-satunya sumber yang dapat dijadikan sebagai acuan”.<sup>14</sup>

Terlepas dari ketidakpastian sumber dokumentasi kedatangan Islam Jawa, setidaknya peradaban Islam mulai berkembang terutama sejak berdirinya kerajaan Demak abad ke-15. Salah satu hasil yang menonjol dari Islam awal tersebut adalah bermunculan sastra mistis.<sup>15</sup> Sebaran aroma sastra mistis adalah sebuah keniscayaan, karena kedatangan Islam di Jawa maupun Nusantara adalah Islam yang berafiliasi dengan tasawuf.<sup>16</sup> Bukti paling penting tentang kedatangan Islam ke Nusantara

---

<sup>12</sup> Ibid., 25.

<sup>13</sup> M.C. Ricklfeffs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, terj. FX. Dono Sunanrdi dan Satrio Wahono (Jakarta: Serambi, 2013), 29.

<sup>14</sup> Lihat catatan kaki no 1 bab I, Saleh, *Teologi Pembaruan*, 39.

<sup>15</sup> Aprinus Salam, *Oposisi Sastra Sufi* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 37.

<sup>16</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaharuan Islam Di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), 14-19.

berafiliasi tasawuf, sebagaimana dikatakan oleh Naquib al-Attas, adalah karakteristik internal Islam di Dunia Malayu-Indonesia itu sendiri.<sup>17</sup>

Adapun karya yang mengandung ajaran sufisme yang sejauh ini dianggap paling tua menurut Drewes, adalah *The Admonitions of Seb Bari* (*Het Boek van Bonang/Nasihat Seb Bari*). Karya lain menurut Kremer dan Drewes yang dipandang tua adalah *Een Javaanse Primbon Uit De Eeuw*. Menurut mereka berdua, dalam karya tersebut menyebut al-Ghazali dan karyanya *Ihya Ulum al-Din*.<sup>18</sup> Di luar karya tersebut tentu adalah hikayat pemikiran sufistik Siti Jenar berhadapan dengan Walisongo.

Pada Awal Abad ke 17, kerajaan yang berkuasa adalah kerajaan Islam Mataram. Di sana disebutkan oleh Ricklefs, terdapat raja terbesar di Jawa setelah era-Majapahit, yakni Sultan Agung (1613-1646).<sup>19</sup> Masih menurutnya, ia mempertemukan dan mendamaikan keraton dengan tradisi-tradisi islami, bahkan meski Sultan Agung tidak memutuskan hubungan mistisnya dengan penguasa rohani tertingginya Ratu Kidul (Ratu Pantai Selatan), tetapi ia mengambil beberapa langkah tegas untuk menjadikan kerajaannya lebih islami. Sultan Agung juga meninggalkan sistem penanggalan Jawa Kuno dengan penanggalan Jawa hibrid yang menggunakan hijriah.<sup>20</sup>

Pergumulan Sultan Agung dengan Islam tidak lepas dari inisiasi supranatural Sunan Bayat. Inisiasi ini dengan sendirinya menghasilkan hubungan keilmuan kerajaan Mataram dengan Sunan Bayat, demikian dikisahkan oleh Ricklefs.<sup>21</sup> Sedangkan Damar Shashangka lebih detail menjelaskan hubungan keilmuan Mataram dengan Islam. Pada mulanya, seiring berdirinya kerajaan Demak, Damar mencatat ada delapan wali yang menyebarkan ajaran *ma'rifat* (tasawuf).<sup>22</sup> Ajaran ini dilanjutkan kerajaan Pajang dan disebarkan oleh delapan wali juga.<sup>23</sup> Menurut Damar, seluruh ajaran tersebut memiliki intisari yang sama dan bersumber dari

<sup>17</sup> S.M.S. Al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Bandung: Mizan, 1990), 33-34.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>19</sup> M.C. Ricklefs menyebut kelahiran Sultan Agung 1613-1646 lihat Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, 32. Sedangkan Damar Shashangka menyebut kelahiran Sultan Agung 1594-1646. Lihat Damar Shashangka, *Induk Ilmu Kejawaen*, 26.

<sup>20</sup> Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, 32.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Untuk nama-nama delapan wali yang menyebarkan ajaran *ma'rifat* (tasawuf). Lihat Shashangka, *Induk Ilmu Kejawaen*, 44.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 44-45.

ajaran rahasia Susuhunan ing Ngampeldenta (Sunan Ampel), guru para wali di Jawa. Ketika sampai pada Mataram, Sultan Agung Anyakrakusuma menghimpun seluruh ajaran tersebut dan dilanjutkan oleh R.N Ranggawasita ke dalam Wirid Hidayat Jati. Dalam salah satu pesan oleh R.N Ranggawasita sebagaimana disandur oleh Damar:

“Seluruh wejangan ini dahulu untuk pertama kalinya dihimpun oleh Kanjeng Susuhunan ing Kalijaga, kemudian terpecah dan dihimpun untuk kedua kalinya oleh ingkang Sinuwon Kanjeng Sultan Agung ing Mataram. Iantas terpecah kembali dan kini dihimpun oleh Kiai Ageng Muhammad Sirullah<sup>24</sup> dari daerah Kedhung Kol, yang kemudian diberi nama baru: Wirid Hidayat Jati. Seluruh wejangan diambil dari intisari kitab *Hidayatul Kakaik* (*hidāyat al-ḥaqāiq*: petunjuk-petunjuk kebenaran), sumber segala kitab tasawuf<sup>25</sup>.”

Dari reportase Damar di atas menunjukkan transmisi Islam Mataram memiliki kesinambungan dengan ajaran para wali Jawa. Puncak dari pensenyawaan tersebut dikatakan oleh M.C. Ricklefs adalah munculnya kitab dan tokoh yang dipandang agung. Kitab yang dimaksud adalah *Serat Centini*.<sup>26</sup> Adapun tokoh agung yang dimaksud adalah Pangeran Diponegoro dari Yogyakarta, salah satu putra Sultan Hamengkubuwono III (1810-1, 1812-4). Di dalam teks *Serat Centini* Pangeran Diponegoro menyatakan:

Setelah memeluk agama yang suci ini (Islam)  
Setiap batang rumput di Tanah Jawa,  
Mengikuti Sang Nabi yang telah terpilih.<sup>27</sup>

Menjadi sangat jelas bahwa Kerajaan Mataram dan turunannya kelak (Sultan Yogyakarta, Susuhunan Surakarta, Pakualaman dan Mangkunegara) dalam keilmuanagmanya adalah sufistik yang bersenyawa dengan tradisi Jawa. Dengan begitu, pembicaraan tentang Islam Jawa, meminjam bahasanya Ricklefs, merupakan Sintesis Mistik.<sup>28</sup> Islam Jawa bukan dipandang sebagai Islam *pristine* (murni) yang tidak

<sup>24</sup> Mengenai beberapa sebutan nama R.N Ranggawasita, lihat J. Syahban Yasasusastra, *Ranggawasita Menjawab Takdir* (Yogyakarta: Imperium, 2012).

<sup>25</sup> Shashangka, *Induk Ilmu Kejaven*, 48.

<sup>26</sup> Dalam amanatan Ricklefs Kitab ini (tersusun lebih dari 200.000 baris sajak) memiliki isi yang sangat beragam dan merupakan subjek persoalan analisis yang nyata, yang jelas menggambarkan masyarakat Jawa di mana Islam merupakan sentralnya. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, 40.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 40-41.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 36.

dipengaruhi unsur-unsur lokal, melainkan sebetuk Islam yang dihasilkan dari proses kontekstualisasi menuju—istilahnya Henry J. Benda—“domestikasi” ajaran Islam.<sup>29</sup>

Dalam wacana interpretasi, “Sintesis Mistik” adalah suatu gerak pemahaman yang senantiasa mengkaitkan dunia teks dengan realitas saat itu berdasarkan horison dalam ruang dan waktu yang berbeda. Sehingga yang terjadi adalah gerak-dialektis antara teks-realitas. Bukan suatu gerak pemahaman yang terputus antara teks dan realitasnya.<sup>30</sup> Hasilnya, unsur-unsur lokal membuat Islam mengalami tranformasi bentuk dan ekspresi penampakan beragam. Karenanya Islam di Tanah Jawa telah mengalami “pemaknaan” ulang melalui *optic* pribumi lokal-Jawa yang kerap berlainan dengan Islam dalam *optic* pembacaan pribumi-lokal-Madinah.<sup>31</sup>

Upaya yang demikian itulah di fase modern dipahami dengan baik oleh salah satu garis keturunan Mataram, yakni Ki Hajar,<sup>32</sup> dengan mengatakan:

“Begitulah kebudajaan Islam itu tidak murni, tetapi bertjampur dengan kebudajaan Arab, India, Persia, Sumatera, dan Djawa, demikian seterusnya: dan djangan pula dilupakan bahwa pengaruh dari masyarakat itu amat kuat sehingga sifat ke-Islaman di suatu negeri pada djaman dahulu sungguhlah berbeda dengan sifatnja pada djaman sekarang”.<sup>33</sup>

Artinya, ketika Islam memasuki tanah Jawa pada akhirnya akan mengalami warna dan corak dengan Jawa. Dengan demikian adalah keniscayaan bahwa Islam dikonstruksi oleh masyarakat sesuai dengan horizonnya, yang dalam bahasa Ki Hajar bermanunggaling dengan era dan alam.

## Epistemologi Sufistik Ki Hajar Dewantara

Dalam konsep filsafat dualisme adalah adanya dua substansi yang mendasari dunia. Menurut Lorens Bagus dalam kamus filsafatnya,

<sup>29</sup> Henry J. Benda, “Kontinuitas dan Perubahan dalam Islam di Indonesia” dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor, 1987), 33.

<sup>30</sup> Lebih jauh baca mengenai konsep-konsep hermeneutika sebagai penafsiran yang selalu berbicara tentang teks, *author*, dan realitas.

<sup>31</sup> Chafid Wahyudi, *NU dan Civil Religion: Melacak Akar Civil Religion dalam Keagamaan NU* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2013), 53.

<sup>32</sup> Banyak sekali mengenai biografi Ki Hajar Dewantara yang telah ditulis, karenanya di sini dirasa tidak perlu sekadar menulis ulang.

<sup>33</sup> Dewantara, *Bagian Kedua: Kebudayaan*, 53.

“dualisme adalah pandangan filosofis yang menegaskan eksistensi dari dua bidang yang terpisah, tidak dapat direduksi, unik. Contoh: Allah/alam semesta, ruh/materi, jiwa/badan, dan sebagainya”.<sup>34</sup>

Cara pandang mengenai realitas secara dualistik ini dapat kita temukan dengan gamblang dalam gagasan Plato (428-348 SM) mengenai “dua dunia”. Satu “dunia”, menurutnya, mencakup benda-benda jasmani yang disajikan kepada panca indera. Dengan kata lain, di samping ‘dunia’ inderawi terdapat suatu ‘dunia’ lain, suatu dunia ideal yang disebut sebagai “dunia absolut”, yang terdiri dari gugusan ide-ide yang sempurna. Dalam “dunia ideal” ini perubahan tidak terjadi: semuanya tetap dan abadi.<sup>35</sup> Abad modern, Rene Descartes (1596-1650 M) yang melakukan pemisahan antara tubuh dengan jiwa. Ketika ia menyadari akan keberadaannya, ia meyakini adanya sebuah keberadaan yang melakukan proses berpikir—jiwa. Sesuatu yang berpikir itu menurutnya berbeda dari tubuh dan ia mampu eksis tanpa adanya tubuh.<sup>36</sup>

Berbeda dengan pengertian dualisme di atas, dalam tradisi Islam, khususnya tasawuf memandang keberadaan dualisme terdiri dari dua

---

<sup>34</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2005), 671.

<sup>35</sup> Jika kita tengok kebelakang, dalam filsafat, pandangan dualis secara samar-samar dapat ditemukan dalam ajaran Anaximandros (611-545 SM) yang menempatkan *to apeiron*, “yang tak terbatas”. Bagi Anaximandros, “yang tak terbatas” ini adalah hasil perceraian antara unsur-unsur yang berlawanan (*ta enantia*). Pythagoras (572-497 SM) juga dualis. Baginya, segala sesuatu diciptakan saling berlawanan: satu dan banyak, terbatas tak terbatas, berhenti-gerak, baik-buruk dsb. Empedocles (490-430 SM) setuju dengan Pythagoras, baginya dunia ini dikuasai oleh dua hal cinta (*philotes*) dan kebencian (*neikos*). Menurut Empedocles, dua hal tersebut yang mengatur perubahan-perubahan dalam alam semesta. Begitu pula dengan Heraclitus (535-475 SM) yang menyebutkan keyakinannya bahwa tiap-tiap benda terdiri dari hal-hal yang saling berlawanan. Namun Heraclitus menarik beda dengan pernyataan-pernyataan sebelumnya, bahwa hal-hal yang berlawanan tetap mempunyai kesatuan. Tegasnya, yang satu adalah banyak dan yang banyak adalah satu. Kees Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 29-56 dan 107-108.

<sup>36</sup> Descartes menjelaskan bahwasannya manusia terdiri dari dua dimensi yang berbeda yakni jiwa dan tubuh, dan sifatnya sebagai komposisi dan membentuk sebagai sebuah kesatuan yang sangat erat (*intimate union*). Mengenai letak jiwa, ia berargumentasi dengan kinerja sebuah indera (ia mencontohkan dengan mata) yang melihat objek, dari indera kemudian cairan-cairan kelenjar dari mata membawa informasi ke otak. Dari sini ia berkesimpulan bahwasannya jiwa terletak di sela-sela kelenjar otak. Ia berfungsi untuk memfungsikan organ tubuh—di sinilah pandangan mekanisme Descartes di dalam dualismenya. Lihat Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy: The Rise of Modern Philosophy* (USA: Oxford University, 2006), 217.

substansi yang saling berkait paut, bukan terpisah. Dualime itu adalah berkaitan dunia fisik dan non-fisik, yang kelihatan nyata dan yang rahasia, yang lahir dan yang batin, ada wujud spiritual ada pula wujud sensoris. Ada Tuhan ada manusia, Tuhan dan manusia saling berkait. Penjelasan dualisme dalam tradisi Islam ini merujuk pada teori penciptaan, seperti al-Fârâbî, al-Kindî, dan Ibn Sînâ menjelaskan melalui emanasi. Sedang Ibn ‘Arabî, ‘Abd al-Karîm al-Jîlî melalui *insân kâmil*, dan Jalâl al-Dîn al-Rûmî melalui konsep cinta.

Dualisme dalam pengertian kesatuan, tepatnya “dualitas kesatuan” pada tradisi Islam maupun sufisme di atas menjadi sandaran argumenrasi Ki Hajar Dewantara ketika melukiskan hubungan shari’ah dan hakikat sebagai sesuatu yang masing-masing tidak berdiri sendiri. Di dalam orasi ilmiah Doktoral Honoris Causa, Ki Hajar menyampaikan kutipan yang dipinjam dari doktrin sufisme guna mendukung argumentasinya tentang bersatunya kebudayaan organisasi yang terdiri dari unsur bentuk dan hakikat: “Sjariat tidak dengan hakikat adalah kosong, sebaliknya Hakikat tidak dengan sjari’at adalah batal.<sup>37</sup>

Untuk meyakinkan pendapatnya tersebut ia menyampaikan kutipan melalui memorinya terhadap sosok Sultan Agung Mataram yang ia sebut sebagai *aulia*, pujangga dan raja abad ke 17: “kalau sjari’at sembahjang tidak dituntun oleh kesutjian djiwa (jang disebut ‘gending’ olehnja), maka batallah sjolatnja orang jang menghadap Jang Maha Kuasa”.<sup>38</sup> Mendukung argumentasi kutipan tersebut, Ki Hajar melangsir Serat Sastra Gending Sultan Agung<sup>39</sup>

Pramila gending yen bubrah  
 Gugur sembahe mring Widdhi  
 Batal wisesaning salat  
 Tanpa gawe ulah gending  
 Dene ngaran ulah gending  
 Tukireng swara linuhung  
 Amudji asmaning Dhat  
 Swara saking osik wadhi  
 Osik mulja wataring tjipta surasa.

<sup>37</sup> Ki Hajar Dewantara, *Masalah kebudayaan, Promosi Doctor Honoris Causa* (Yogyakarta: Majelis Luhur Taman Siswa, 1964), 19.

<sup>38</sup> Ibid., 20.

<sup>39</sup> Ibid.

Artinya:

Maka gending apabila rusak  
Rusak pula peribadan kepada Tuhan  
Batal kehormatan sembahyang  
Tanpa guna melakukan gending  
Adapun tembang gending itu  
Melalui irama yang agung  
Memuji asma Dzat Irama dari kedalam rahasia  
Kedalam mengendap dalam sukma.

Dalam Serat Sastra tersebut, gending ibarat shari'ah, sedangkan sastra adalah hakikatnya. Penggambaran sastra dan gending sebagai dualisme kesatuan tentu dapat menjadi simbol terhadap banyak hal. Seperti yang fana adalah gending, sedangkan yang abadi adalah sastra, dan seterusnya.

Oleh karena itu, padangan Ki Hajar tentang diri manusia juga tidak lepas dari pengertian dualisme kesatuan tersebut, yakni dua substansi yang saling berkait paut, yakni jasmaniah dan rohaniah, "di dalam agama Islam diajarkan adanya 'roh hajat' yang menjebabkan hidup organis,"<sup>40</sup> demikian tutur Ki Hajar Dewantara. Ruh hayat atau jiwa bersemayam dalam jasmani, dan jasmani berfungsi karena ruh hayat. Karena ruh hayat, jasmani menjadi hidup bergerak. Dalam bahasa Rumi: "Ruh tidak bisa berfungsi tanpa badan, dan tanpa ruh, badan layu dan dingin/badanmu tampak dan ruhmu tersembunyi, keduanya inilah yang mengatur urusan dunia".<sup>41</sup>

Dari penjelasan konseptual dualisme dalam diri manusia (baca: mikrokosmis) menempatkan Ki Hajar dalam keniscyaannya menyinggung korespondensi manusia dengan alam atau kodrat alam (baca: makrokosmis). Dengan kata lain, dualisme juga merupakan bagian utama gagasan yang menjelaskan korespondensi manusia dengan alam, "manusia itu tak lain dan tak bukan adalah bagian dari padanja (alam),"<sup>42</sup> sebut Ki Hajar.

---

<sup>40</sup> Dewantara, *Bagian Kedua: Kebudayaan*, 59.

<sup>41</sup> Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah (Bandung: Mizan, 1996), 36-37.

<sup>42</sup> Dewantara, *Bagian Kedua: Kebudayaan*, 21.

Bagaimanapun sebuah kosmos tanpa manusia tidaklah bisa dibayangkan apalagi dipahami. Manusia adalah poros dan sumbu alam semesta, yang disitu segala sesuatunya bergerak dan berputar. Dalam bahasa Ki Hajar, “tidak sadja manusia itu selalu berusaha untuk mengatur hubungannya dengan manusia lain, akan tetapi ia senantiasa djuga untuk menertipkan hubungannya dengan kodrat dan alam, jang terus-menerus mengelilinginja.”<sup>43</sup> Tujuan dari usaha tersebut, manusia harus melakukan fungsinya dalam menengai dan menciptakan kedamaian serta harmoni di dalam sesuatu. Korespondensi manusia dengan alam ditulis di banyak tempat oleh Ki Hajar Dewantara, di antaranya:

“Akan tetapi walaupun demikian keadaannya, seharunya kita mengetahui bahwa manusia, yakni makhluk jang berdjawa luhur dan jang berdiri sebagai bagian dari alam jang mengandung kekuatan kodrat dan jang tak terluput dari kemauan iradat, kita manusia jang atjapkali lemah dan hina itu, kerapkali berkuasa untuk turut memberi aliran pada ‘djaman,’ turut mewujudkan sifatnja ‘alam’ djuga. Inilah sebabnja ada perkataan, “kita manusialah jang mengadakan alam dan djaman”: malah ada jang menjebutkan, “Tuhan itu ada di dalam kita”.”<sup>44</sup>

Dengan menyimak dengan baik kutipan di atas, bahwa korespondensi (manungaling)-nya manusia dengan alam melibatkan pergumulan kodrat dan iradat. Kodrat artinya kuasa, sedangkan iradat merupakan sifat kehendak dan kemauan. Manunggalingnya manusia dengan alam terjadi ketika manusia dengan iradatnya berusaha mencoba mengalahkan kekuatan alam, yakni berdimensi kodrat. Di sinilah terjadi perlawanan terhadap alam, yakni antara manusia dengan kodrat. “barang siapa tak suka takluk kepadanya, nistjatjalah ia akan menanggung akibatnja. Barang siapa yang tak suka berpakaian tebal di musim atau tempat jang amat dingin dengan sendirilah ia akan menanggung kedinginan”.”<sup>45</sup>

Dalam posisi yang demikian, Ki Hajar Dewantara mengingatkan bahwa:

“Kesudahan dari perlawanan itu seringkali sebagai kemenangan manusia atas penguasa kodrat, akan tetapi atjapkali pula terlihat

---

<sup>43</sup> Ibid., 23.

<sup>44</sup> Ibid., 35.

<sup>45</sup> Ibid., 25.

sebagai kekalahan. Dalam hakikatnya kekalahan dan kemenangan ini dua sifat pula dari satu keadaan. Orang yang karena berpayung lalu dapat menghindar panasnya matahari, boleh kita namakan “menang” atau “kalah”, dalam kedua-keduanya njatalah ia tjakap mengatur perhubungannya dengan kodratnya matahari, sehingga ia selalu dapat selamat dan tentram atau “salam dan bahagia”, sebab ia dapat mengadakan “tertib dan damai” diantara dirinya dengan benda lain di dalam alam”.<sup>46</sup>

Maksud perlawanan inilah yang kemudian dapat mengatarkan kedamaian dan harmoni sesama manusia maupun dengan alam. Korespondensi yang terjadi antara manusia dengan alam pada gilirannya mengantarkan manusia bermanunggil dengan Tuhan, “tergantung pada dapat tidaknya ia bersatu, manunggil, dengan hukum Kodrat. Dalam bentuk inilah kita, manusia dengan kesadaran otak jang terbatas dapat menangkap pernjjataan jang datang dari Tuhan jang abstrak itu”.<sup>47</sup>

Dengan demikian representasi yang jelas antara manusia dan alam sebagaimana paparan Ki Hajar Dewantara di atas mengatarkan pada realitas ketuhanan. Secara teoretis Tuhan menciptakan alam sebagai bukti atau tanda keberadaannya dan manusia sebagai subjek untuk mengetahui, hal ini dapat diadaptasi dari ḥadīth Qudsī, *Kunt kanzam makḥfiyyan, fa aḥbabt an u'raf fa kḥalaqt al-kḥalaq li kay u'raf* (Aku adalah khazanah yang tersembunyi, dan Aku ingin diketahui. Karena itu, Aku lalu menciptakan kosmos agar Aku diketahui).<sup>48</sup> Ḥadīth tersebut menggambarkan bahwa bahwa alam adalah tempat di mana Khazanah tersembunyi dapat diketahui oleh makhluk. Melalui alam, Tuhan bisa diketahui oleh manusia.

Dengan demikian, realitas sufistik Ki Hajar menganalogikan hubungan tiga realitas, yakni Tuhan, alam (makrokosmos), dan manusia (mikrokosmos). Inilah tujuan pencari kebenaran adalah menyatukan ketiga realitas tersebut, “membuat mereka jadi satu’ (*tanḥid*).<sup>49</sup> Jika makrokosmos adalah dunia “di luar sana”, mikrokosmos adalah dunia

---

<sup>46</sup> Ibid., 24.

<sup>47</sup> Ibid., 21.

<sup>48</sup> Murata, *The Tao of Islam*, 32.

<sup>49</sup> Mikrokosmos adalah individu manusia. Segala sesuatu dalam makrokosmos tercermin di dalam mikrokosmos. Baik mikrokosmos maupun makrokosmos mewujudkan Metakosmos. Lihat Murata, *The Tao of Islam*, 299.

“di sini.”. Secara hermeneutis, ketiga realitas ini dapat digambarkan sebagai tiga sudut dari sebuah segitiga. Tuhan yang berada dipuncak dan merupakan sumber yang menciptakan kedua sudut yang ada di bawah, baik makrokosmos maupun mikrokosmos adalah realitas derivatif. Setiap sudut bisa dikaji dalam hubungannya dengan satu atau dua sudut lainnya, manusia dengan alam, manusia dengan Tuhan, alam dengan Tuhan.

Alam dan manusia adalah makrokosmos dan mikrokosmos yang diandaikan berasal dari diri Tuhan. Hal ini dipahami bahwa ada jejak-jejak Tuhan di dalam diri manusia dan di dalam diri alam. Karena itu, jika ingin mengetahui kebenaran, maka alam dan diri manusia ini yang telah menyimpan sekaligus menyediakan peta rahasia untuk digali yang pada gilirannya mengantarkan manusia kepada kebahagiaan.

Sampai di sini dapat dikatakan bahwa pemikiran Ki Hajar tidak lepas dari dualisme kesatuan. Potret dualisme kesatuan tersebut merupakan pijakan awal guna memotret epistemologi Ki Hajar dalam upaya membangun dunianya. Sebuah epistem yang telah menjadi pijar para sufi dalam meraih kebahagiaan dan keharmonisan.

### **Ki Hajar Dewantara tentang Manunggaling Kawula-Gusti**

Sebagaimana telah disinggung di atas, bahwa Ki Hajar memanfaatkan dualisme kesatuan sebagaimana para sufisme dalam menemukan kebenaran. Karenanya, dapat dipahami bahwa Ki Hajar dalam epistemologinya terhadap realitas memiliki kedekatan dengan kaum sufistik. Rasa sufistik pada Ki Hajar semakin kental ketika ia merumuskan hubungan “kawula-Gusti” dengan mengatakan:

“Tetapi setelah timbul rasa hubungan sistesis, maka seketika orang melihat adanya suatu kenyataan, bahwa manusia selama hidupnya di dunia ini tak pernahlah terus menerus menjadi ‘tuan,’ sama halnya ia tak dapat setjara abadi tetap menjadi ‘abdi’ sadja. Jang benar adalah ganti-berganti antara *gusti* dan *kawula*, tergantung pada dapat tidaknja ia bersatu, memanggil, dengan hukum Kodrat. Dalam bentuk inilah kita, manusia dengan kesadaran otak jang terbatas dapat menangkap pernyataan jang datang dari Tuhan jang abstrak itu”.<sup>50</sup>

Repostase tentang *manunggaling kawula-gusti* Ki Hadjar Dewantara di atas merupakan penjelasan secara dialektis dengan H. Jonkman, seorang

---

<sup>50</sup> Dewantara, *Bagian Kedua: Kebudayaan*, 21-22.

tokoh Kristen yang mempertanyakan makna *tawakal* dan kodrat alam kaitannya dengan kemerdekaan (kebebasan) manusia.<sup>51</sup> Dalam dialektika tersebut setidaknya *manunggaling kawula-gusti* dapat diartikan ke dalam dua hal, *pertama manunggaling kawula-gusti* bermakna manusia memiliki nilai-nilai ketuhanan; dan *kedua, manunggaling kawula-gusti* bermakna manusia manunggaling dengan kodrat alam.

*Manunggaling kawula-gusti* dalam pengertian bahwa manusia memiliki nilai-nilai ketuhanan terlihat dalam argumen Ki Hajar Dewantara:

“Kami tidak keberatan terhadap adanya tambahan, bahwa hal demikian hanya dapat terjadi oleh karena pengampunan dari Tuhan, oleh karena kami mengetahui dengan itu dimaksudkan juga apa yang kami sebut “*manunggaling kawula gusti*”<sup>52</sup>

Apa yang menjadikan Ki Hajar merespons tidak keberatan tentang pengampunan yang mengatarkan keyakinan maksud *manunggaling kawula-gusti*? Adalah pendapat Jonkman tentang manusia pertama (baca: Nabi Adam) sebelum ia jatuh. Menurut Jonkman, manusia itu memiliki ciri ciptaan dalam arti istimewa. Lebih lanjut Jonkman, menyebut keistimewaan manusia pertama itu seperti cermin yang memantulkan Tuhan:

“.... Bagaimana sebuah tjermin jang bagus manusia itu memantulkan Tuhan. Untuk memperoleh gambaran jang baik daripadaNja, jang telah membentuknja, orang hanya tjukup dengan melihat padanja sadja”<sup>53</sup>

Tentu saja Ki Hajar tidak keberatan dengan pendapat tersebut, sebab pendapat Jonkman tentang manusia istimewa juga terdapat dalam ajaran (Islam). Bahkan pendapat Jonkman tentang cermin Tuhan menemukan referensinya dalam dunia tasawuf, yakni tentang suatu pemahaman tentang sang diri, yang pada gilirannya menghubungkannya dengan Tuhan. Ungkapan tersebut juga memiliki padanan dengan sumber dari ungkapan sufisme, “siapa yang mengetahui dirinya, maka telah mengetahui Rabb-nya [*man ‘araf nafsah fa qad ‘araf rabbah*], yakni ia akan menjadi cermin yang lengkap bagi Tuhan, sehingga akan terpantul

---

<sup>51</sup> Ibid., 16-22.

<sup>52</sup> Ibid., 22.

<sup>53</sup> Ibid.

semua sifat-sifat-Nya pada dirinya. Jadi kalau ia mengenal dirinya, maka sebagai cermin ia akan mengenal Tuhannya.

Dari reportase dialektik tersebut, *manunggaling kawula-gusti* yang dimaksudkan adalah manusia yang memiliki nilai-nilai ketuhanan, yakni cermin yang lengkap bagi Tuhan, sehingga akan terpantul semua sifat-sifat-Nya pada dirinya. Dalam kasus ini Ki Hajar membatasi dengan “adanja ‘manusia absolut’,... jang mendekati kesempurnaan sifat Ilahiat”.<sup>54</sup> Tentang hal tersebut Ki Hajar menyakini, “agama mengadjarkan pula, bahwa didalam hati ketjilnja tidak sadja bersemayam ‘Nur Muhammad’, tetapi Iblis laknat juga bersarang disitu pula”.<sup>55</sup>

Meski Ki Hajar Dewantara tidak menjelaskan secara teoretis-konseptual *manunggaling kawula-gusti*-nya, namun keyakinan Ki Hajar term Nur Muhammad inilah yang selama ini menjadi landasan para sufi ketika berbicara teori menyatunya manusia dengan Tuhan. Setidaknya teori *manunggaling kawula-gusti* Ki Hajar tersebut dapat diderivasi dari para leluhurnya, di mana Ki Hajar sebagai keturunan dari Mataram.<sup>56</sup>

*Manunggaling kawula-gusti* dalam arti manusia menyatu dengan nilai-nilai Tuhan di atas berkait paut dengan manusia bermanunggaling dengan kodrat alam. Sebab dalam tradisi sufisme, berbicara alam sama artinya memaknai Tuhan. Dalam pengertian *kedua* ini, *manunggaling kawula-gusti* adalah bermakna manusia menyatu dengan kodrat alam. Dalam artikulasinya, sebagian pembahasan telah disinggung pada bab di muka tentang pembicaraan korespondensi manusia dengan alam.

Masih dalam dialektik antara Ki Hajar dan Jonkman, Ki Hajar berargumen, “...selama ia sadar bahwa manusia itu berganti-ganti antara kawula dan gusti selaku machluk jang berarti dan machluk jang memiliki sifat-sifat ketuhanan, maka selama itu pula tiap detik jang akan mengikuti sekarang ini akan merupakan djaman baru baginja dengan segala kemungkinan baru jang menjadi haknja”.<sup>57</sup>

Perolehan zaman baru dan kemungkina baru bukan tanpa alasan, sebab dalam keyakinan Ki Hajar Dewantara, kedudukan manusia bukan sebagai objek yang diam, melainkan subjek yang memiliki kemauan, sebagaimana ia katakan:

---

<sup>54</sup> Ibid., 59.

<sup>55</sup> Ibid., 63.

<sup>56</sup> Tentang teori *manunggaling Kawula-Gusti* Raggawasito bisa dibaca Shashangka, *Induk Ilmu Kejawan*, 64.

<sup>57</sup> Dewantara, *Bagian Kedua: Kebudayaan*, 22.

“..... mengenai kedudukan manusia di dalam alam dunia ini, yakni: apakah manusia itu dalam hidup serta penghidupannya merupakan “objek” semata-mata (yakni barang yang tidak berkemauan), atautkah ia merupakan subjek (yakni kemauan). Dan teringatlah pula kita pada kenyataan, bahwa manusia adalah makhluk yang memiliki sifat-sifat kesaktian yang dapat mengalahkan kekuatan-kekuatan kodrat-alam. Kenyataan inilah yang menyebabkan adanya pendapat, bahwa kebudayaan adalah penguasaan terhadap Alam”.<sup>58</sup>

Manusia dikatakan sebagai subjek menjadikannya wujud yang aktif, dinamis dan bergerak. Dikatakan subjek, karena manusia dengan akalnyapun dapat menentukan masa depannya sendiri. Dalam kata “subjek” terselip makna kebebasan (kemerdekaan) yang dimiliki oleh manusia. Kebebasan inilah yang merupakan penguasaan dari kemampuan manunggaling manusia dengan alam. Kebebasan (kemerdekaan) inilah yang dimaksudkan oleh Ki Hajar dengan tawakkal: ia tidak mati dan tidak pasif, ketika Ki Hajar membantah tuduhan Jonkman, bahwa konsep tawakkal Ki Hajar itu pasif.<sup>59</sup>

Kebebasan (kemerdekaan) itu diperolehnya ketika kehidupan manusia bermanunggaling dua keadaan yakni, *zaman* dan *alam* atau *waktu* dan *tempat*. Kedua-keduanya memiliki dimensi, tak terbatas, tak ada atau tak nampak saat mulai dan saat berakhirnya. Artinya dua-duanya bersifat tak terbatas itu seolah-olah tanda kekuasaan Tuhan.<sup>60</sup> Karenanya bermanunggaling dengan zaman dan alam, yakni bersinergi dengan masa lampau dengan masa sekarang (mikrokosmos) dan diri (mikrokosmos) bersinergi dengan sesamanya secara timbal balik akan mengantarkan pada kebenaran sebagaimana dikehendaki Tuhan. Sebab alam dan manusia adalah makrokosmos dan mikrokosmos yang diandaikan berasal dari jejak-jejak diri Tuhan.

Pengaruh dari *zaman* dan *alam* inilah yang memberi arti terhadap sifat hidup manusia.<sup>61</sup> Sifat itu adalah adab, kesusilaan, kebudayaan dan lain sebagainya. Dalam *zaman* dan *alam* inilah manusia sebagai subjek menyatu dalam perlawanan dan kekalahan untuk menemukan kedamaian dan harmoni yang pada gilirannya mewujudkan sebagai kebudayaan. Dengan

---

<sup>58</sup> Ibid., 92.

<sup>59</sup> Ibid., 22.

<sup>60</sup> Ibid., 25.

<sup>61</sup> Ibid., 60.

kata lain, bermanunggaling pada *zaman* dan *alam* diartikan untuk memelihara dan memajukan kebudayaan.

Dengan demikian, jelas sudah bahwa epistemologi yang dibangun Ki Hajar Dewantara adalah epistemologi sufistik. Epistemologi sufistik sebagai penjelas tentang hakikat realitas untuk pembuatan kebudayaan. Menurut Ki Hajar kebudayaan sebagai hasil dari olah budi manusia merupakan hasil dari anugrah Tuhan yang telah diberikan kepada manusia.<sup>62</sup> Oleh karenanya, dapat dimengerti jika kemudian dalam alam pikir Ki Hajar kerap mengemukakan keterkaitan yang erat pendidikan dengan kebudayaan sebagaimana ia katakan:

“...didiklah anak-anak kita dengan tjara yang sesuai dengan tuntutan alam dan djamannya sendiri. Disamping itu pelajarilah hidup kedjiwaan rakyat kita, dengan adat-istiadatnja jang dalam hal ini bukannya untuk kita tiru setjara mentah-mentah, namun bagi kita adat istiadat itu merupakan petunjuk-petunjuk jang berharga.<sup>63</sup>...usaha dan cara pendidikan harus sesuai dengan ‘kodrat keadaan (natural)’. Kodrat keadaan itu sendiri tersimpan dalam tradisi atau adat istiadat setiap masyarakat yang merupakan sifat perikehidupan demi mewujudkan hidup tertip dan damai”<sup>64</sup>.

Upaya tersebut dilakukan oleh Ki Hajar agar siswa bermanunggaling dengan kodrat alam. Dengan begitu akan memperoleh pengetahuannya sesuai dengan kodratnya.

### Catatan Akhir

Ketika alam dirobek, disiksa dan dijajah, itulah nama lain eksploitasi terhadap alam semesta. Manusia sudah tidak peduli dengan alam apalagi bersinergi dengannya. Pengetahuan alam, kegaiban alam, untuk tidak mengatakan sirnanya kekuasaan alam, adalah menjadi pertanda mungkinkah bahwa alam menyerah untuk kalah. Yakinlah itu bukan pertanda alam mengalami kekalahan, sebaliknya manusia-manusia yang sombong sejanak akan merasakan kegetiran atas murkanya alam. Coba saja dengarkan dan simak nasihat sang bijak sufi ‘Ayn al-Qudât al-

---

<sup>62</sup> Ibid., 82-86.

<sup>63</sup> Dewantara, *Masalah Kebudayaan*, 22.

<sup>64</sup> Ki Hajar Dewantara, *Karya Ki Hajar Dewantara: Bagian Pertama: Pendidikan* (Yogyakarta: Madjelis Luhur Persatuan Taman Siswa, 1962), 15.

Hamadânî ini...“Orang cerdas mengetahui bahwa alam melawan pembelajaran yang busuk. Barangsiapa menantang alam ia akan kalah”.<sup>65</sup>

Bagaimanapun alam adalah sahabat keabadian jiwa. Alam dan manusia adalah sebuah korespondensi. Alam adalah tempat pembelajaran. Alam tidak lain adalah “ibu pengetahuan” yang memberi makan dan minuman terhadap manusia tentang pengetahuan. Refleksi budi pekerti adalah fondasi pemahaman terhadap budaya yang diajari oleh alam semesta. Oleh karena itu sudah saatnya kita mesti kembali merumuskan dengan memberi porsi yang lebih terhadap budaya dengan menyapa asri sang alam.

### Daftar Rujukan

- Al-Attas, S.M.S. *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Bandung: Mizan, 1990.
- Amin, M. Darori. *Konsepsi Manunggaling Kawula Gusti dalam Kesustraan Islam Kejawen: Studi Analisis terhadap Suluk Sujinah*. Jakarta: Pustlibang Lektor dan Khazanah Keagamaan Kementerian Agama RI, 2011.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembabaran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2005.
- Benda, Henry J. “Kontinuitas dan Perubahan dalam Islam di Indonesia” dalam Abdullah, Taufik (ed.). *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor, 1987.
- Bertens, Kees. *Sejarah Filsafat Yunani*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Dewantara, Ki Hadjar. *Bagian Kedua: Kebudayaan*. Yogyakarta: Taman Siswa, 1967.
- . *Karya Ki Hajar Dewantara: Bagian Pertama: Pendidikan*. Yogyakarta: Majelis Luhur Persatuan Taman Siswa, 1962.
- . *Masalah kebudayaan, Promosi Doctor Honoris Causa*. Yogyakarta: Majelis Luhur Taman Siswa, 1964.
- Drijarkara S.J. N. *Filsafat Manusia*. Yogyakarta: Kanisius, Cet. Ke-26, 2007.

---

<sup>65</sup> Ebrahim Moosa, *Ghazali and the Poetics of Imagination* (Chapel Hill dan London: The University of North Carolina Press, 2005), 119.

- Kenny, Anthony. *A New History of Western Philosophy: The Rise of Modern Philosophy*. USA: Oxford University. 2006.
- Moosa, Ebrahim. *Ghazali and the Poetics of Imagination*. Chapel Hill dan London: The University of North Carolina Press, 2005.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah. Bandung: Mizan, 1996.
- Ricklefs, M.C. *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, terj. FX. Dono Sunanrdi dan Satrio Wahono. Jakarta: Serambi, 2013.
- Salam, Aprinus. *Oposisi Sastra Sufi*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Saleh, Fauzan. *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*. Jakarta: Serambi, 2004.
- Shashangka, Damar. *Induk Ilmu Kejawen: Wirid Hidayati Nur*. Jakarta: Dolpin, 2014.
- Wahyudi, Chafid. *NU dan Civil Religion: Melacak Akar Civil Religion dalam Keagamaan NU*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2013.
- Yasasusastra, J. Syahban. *Ranggawasita Menjawab Takdir*. Yogyakarta: Imperium, 2012.